



## Katastrofens dogmatik

Christoffersen, Mikkel Gabriel

*Published in:*  
Kritisk Forum for Praktisk Teologi

*Publication date:*  
2015

*Document version*  
Også kaldet Forlagets PDF

*Document license:*  
[Ikke-specificeret](#)

*Citation for published version (APA):*  
Christoffersen, M. G. (2015). Katastrofens dogmatik. *Kritisk Forum for Praktisk Teologi, Katastrofens teologi*(141), 107-117.

# Katastrofens dogmatik

*Mikkel Christoffersen*

Katastrofen stiller spørgsmålstegn ved selve skabelsens godhed, men åbenbarer også den særlige menneskelige ondskab der kommer til udtryk i uretfærdig fordeling af verdens ressourcer. Den amerikanske teolog David Kelsey leverer den teologiske ramme for dette korte møde mellem katastrofevidenskab og dogmatik.

## Indledning

Den sydøstasiatiske tsunami i 2004, den amerikanske orkan Katrina i 2005, jordskælvene i Sichuan i 2008 og Haiti 2010, atomkraftulykken ved Fukushima 2011, orkanen Sandy i 2012 og jordskælvet i Nepal 2015. Den seneste tids globale historie har været præget af katastrofer.

Af den grund har den engelske geolog David K. Chester fremhævet behovet for en dialog mellem teologi og katastrofevidenskab (Chester 2005). Behovet for en sådan dialog udspringer også af, at videnskaben om katastrofer har udviklet sig, så den stiller nye spørgsmål til teologien. Katastrofeforskningen anskuer ikke længere katastrofen alene som udtryk for menneskets afmagt over for naturens (eller Guds) overmagt. I stedet har katastrofeteoretikerne vendt opmærksomheden mod de menneskelige mulighedsbetingelser for katastrofen.

En grundsætning i dette nye fokus er, at katastrofen først bliver til, når kraftfulde, potentielt hærgende begivenheder (fx jordskælv eller tsunamier) rammer sårbare samfund (Tierney 1999, 236). I stedet for kun at fokusere på den kraftfulde begivenhed kommer den menneskelige sårbarhed nu i centrum. Mere præcist har katastrofevidenskaben menneskets *situationsbestemte* sårbarhed i fokus. Der er nemlig stor forskel på, hvor stor katastrofen

er, når et jordskælv rammer San Fransisco, som er velhavende og velstruktureret, eller det rammer et fattigt land som Haiti uden ressourcer til katastroforebyggelse. Katastrofeforskningens fokus på den situationsbestemte sårbarhed kan imidlertid ikke stå alene. For at få et afbalanceret perspektiv på katastrofen må vi også huske menneskets *iboende* sårbarhed.<sup>1</sup> Trods alle anstrengelser for at sikre samfundet mod katastrofer vil katastrofer nemlig stadig opstå, når blot de kraftfulde begivenheder er enten store nok eller af en art, der kommer bag på samfundets beredskab.

I det følgende følger jeg Chesters opfordring til en dialog mellem katastrofevidenskab og teologi med særligt henblik på, hvordan menneskets sårbarhed forhandles i dogmatikken. Forholdet mellem katastrofevidenskab, sårbarhed og teologi er en ny forskningsdiskurs, som artiklen bidrager til. Jeg overvejer, hvordan de tre dogmatiske områder, skabelsen, fuldendelsen og forsoningen, korrelerer med katastrofen. Som teologisk fortolkningsramme for spørgsmålet om katastrofens plads i dogmatikken gør jeg brug af Yale-teologen David Kelseys teologiske antropologi *Eccentric Existence* fra 2009,<sup>2</sup> som jeg længe gerne har villet præsentere på dansk.

## Teologisk ramme: David Kelsey

*Eccentric Existence* tager udgangspunkt i, at Gud forholder sig til mennesket og dets verden på tre forbundne, men distinkte måder, nemlig ved at skabe verden, ved at fuldende verden og ved at forsonen verden til sig. Denne tredeling er ganske traditionel, men Kelsey understreger, at teologien skal holde de tre former distinkte uden at lægge en eller to af dem ind under en tredje. Kun sådan kan teologien fastholde de tre formers indbyrdes dynamik. Kelseys udlægning af denne dynamik forklarer jeg i de næste to afsnit.

Ifølge Kelsey er skabelsen og fuldendelsen distinkte, men lige oprindelige. Eftersom skabelsen af verden er forudsætning for, at Gud kan forholde sig til verden på andre måder, er Guds beslutning om at skabe verden logisk primær. Men Guds beslutning om at fuldende den skabte verden er ifølge Kelsey lige så oprindelig i Guds evighed. Nogle teologer betragter fuldendelsen af skabelsen som Guds *fortsatte* skabelse, men Kelsey hævder – med hjemmel i visdomslitteraturens verdenssyn – at skabelsen har en egen logik, som ikke

skal underlægges den eskatologiske logik. Kelsey fastholder således, at der er en spænding mellem skabelsens godhed som rammen for menneskets velbefindende og Guds beslutning om alligevel at fuldende den skabte verden ved at lade sig inkarnere og genopstå i Jesus Kristus. Denne spænding findes, selvom både skabelse og fuldendelse er lige oprindelige i Guds evighed (2009: 610).

Hvor skabelse og fuldendelse ifølge Kelsey er lige oprindelige, er forsoningen derimod en reaktion; en reaktion på menneskets synd (2009: 607). Gud reagerer på menneskets synd ved at give inkarnationen endnu en funktion. Udover at inkarnationen fungerer som begyndelsen på Helligåndens fuldendelse af verden, bliver inkarnationen også den måde, som Sønnen forsoner mennesket med Gud på. Forsoningen sker ved, at Jesus fastholder fællesskabet med mennesket gennem hele sit liv, sin død og sin opstandelse trods menneskets afvisning af dette fællesskab (2009: 608).<sup>3</sup>

Ud fra denne udlægning af de måder, Gud forholder sig til mennesker på, drager Kelsey en række konklusioner for den teologiske antropologi, herunder dels for menneskets identitet, dels for menneskets orientering i verden. Ifølge Kelsey formes et menneskes identitet i en forhandling med dets kontekst. Gud har skabt hvert enkelt menneske ind i en umiddelbar kontekst, som præger dette menneskes personlige identitet. Fra et ikke-religiøst synspunkt udgør denne kontekst og denne identitet hele menneskets verden. Men i teologisk belysning udgør de måder, Gud forholder sig til mennesket på, endnu en kontekst, oven i købet menneskets ultimative kontekst (2009: 5). Ud fra denne kontekst har mennesket ifølge Kelsey sin mest grundlæggende identitet. Mest grundlæggende er et menneske altså, hvem det er, fordi Gud har skabt det, fuldender det, og forsoner det med sig.

Denne trinitariske struktur for, hvordan Gud forholder sig til mennesket, benytter Kelsey også til at udfolde, hvordan mennesket bør orientere sig i sin kontekst. Kelsey formulerer det sådan, at mennesket bør svare passende på de måder, Gud forholder sig til mennesket på. Som svar på, at Gud skaber mennesket, bør det orientere sig med trofasthed; som svar på, at Gud fuldender mennesket, bør det orientere sig håbefuldt; og som svar på, at Gud har forsonet sig med mennesket, bør det orientere sig kærligt. Tro, håb og kærlighed – forstået praksisorienteret snarere end subjektivistisk – svarer altså, ifølge Kelsey, på henholdsvis Guds skabelse, fuldendelse og forsoning.

## Katastrofen og skabelsen

I første omgang stiller verdens katastrofer spørgsmålstegn ved skabelsens godhed. Ifølge Kelsey har Gud skabt verden med henblik på, at mennesket skal trives i vores skabte kontekst (2009: 165). Men alligevel er mennesket skabt med en *iboende* sårbarhed, som gør livet skrøbeligt, særligt når ens samfund rammes af de kraftfulde begivenheder, som skabelsen altså også indeholder (2009: 202). Måske særligt i eftertanken over katastroferne melder spørgsmålet sig, hvordan mennesket kan forene den katastrofale lidelse og den for tidlige død med troen på skabelsens godhed.

Traditionelt har teologien forklaret menneskets sårbarhed med, at verden skulle være "faldet" gennem Adams og Evas synd. Kelsey afviser denne forklaring med henvisning til, at den bibelske visdomslitteratur, som Kelsey bygger sin skabelsesteologi på, ikke indeholder nogen tanke om en paradistilstand, fra hvilken mennesket kunne være faldet (2009: 203).

Derimod hævder Kelsey, at i hvert fald dele af, hvad mennesket kan opfatte som naturlig ondskab, simpelthen hører til Guds gode, men endelige, skabelse af mennesker. Det gælder fx fødekæden, selvom der også er meget smerte forbundet med dens dynamikker (2009: 209). I en artikel, der handler eksplicit om katastrofer, gør Niels Henrik Gregersen et tilsvarende perspektiv gældende:

In a post-Darwinian perspective, disasters belong to the package-deal of woes and joys in being a biologically limited creature. For example, we would not have an atmosphere around our globe without life-damaging volcanoes, nor would we have beautiful Iceland (and beautiful Icelanders) without preceding volcanic activities (Gregersen 2015, 45).

Selvom Kelsey og Gregersen fastholder en vigtig realisme i den kristne dogmatik, kan dette almene argument ikke stå alene. Guds tilsagn om at engagere sig i menneskers jordiske trivsel er ikke bare rettet mod menneskehedens overlevelse og fremskridt, sådan som statistikerens David J. Bartholomew hævder (2008); det er også rettet mod det enkelte menneskes velbefindende (Adams 2006, 45). Kelsey indrømmer da også, at enkelte mennesker kan

komme ud for så grusom lidelse, at det kan være svært at se, hvordan det kan forenes med skabelsens godhed.

Kelsey holder sig fra at forene godheden og lidelsen ved at Gud skulle have en skjult vilje til lidelsen – og endnu længere væk fra ideen om, at mennesker skulle kunne fortolke Guds skjulte vilje som prøvelse eller straf. Snarere fastholder Kelsey, at grusom lidelse understreger “the mysteriousness of evil” (2009: 209). I lyset af menneskets katastrofale lidelseserfaringer er verden simpelthen ontologisk tvetydig (2009: 202). Eksistentielt lader Kelsey mennesket stå sådan lidt stoisk i denne tvetydighed uden at udfolde de eksistentielle implikationer af håbet om, at Gud ophæver tvetydigheden i den eskatologiske fuldendelse. For mig er det imidlertid afgørende, at skabelsens iboende sårbarhed i lyset af katastrofen også må blive legitim anledning til anklage mod Faderen og bøn til Helligånd om en ny skabelse. Jeg vender tilbage til dette spørgsmål i slutningen af afsnittet om forsoning.

## Katastrofen og fuldendelsen

Katastrofen kunne også høre hjemme i læren om de sidste ting, altså eskatologien. Nogle teologer læser katastrofer som opfyldelsen af apokalyptiske profetier, der forudsiger, at Jesu genkomst er ganske nær.<sup>4</sup> Vores egen salmedigter, H.A. Brorson, forstod jordskælvet i Lissabon i 1755 som en dom, der skulle forskrække danskerne til omvendelse: de skulle lære at bede over Jesu sår for at undgå større pinsler, end hvad jordskælvsøfrene måtte lide.

Jo! sandelig den Dom maae nok, som de har prøvet,  
Der var i Lissabon, os kaste ned i Støvet,  
At vente større, end som disse, Syndsens Straf,  
Ja! eller bede den i JEsu Vunder af (Brorson 1755).

Det er ikke disse eskapistiske spor, jeg har tænkt mig at følge her. Menneskets omvendelse er ikke væk fra verden og til Gud, men til Gud og *derfor* til verden. I stedet fremhæver jeg Kelseys eskatologiske teologi, som lægger vægt på, at det er hele skabelsen – det enkelte menneske og dets kontekst – som Helligånden er i færd med at drage til sig i eskatologisk fuldendelse.

Håbet om, at Helligånden er i færd med at fuldende verden, begrundes Kelsey i Helligåndens magtfulde handling påskemorgen, da Helligånden vakte Jesus til live igen – ikke som en dødeopvækkelse, men til et evigt liv i en ny skabelse. Det, Helligånden skaber på ny, er hver enkelt skabning med hele sin kontekst. Ifølge Kelsey er menneskets kontekst nemlig ikke kun god, som den er i lyset af Faderens skabelse. Dels er menneskets kontekst ontologisk tvetydig, som vi så i skabelsesafsnittet før, dels er menneskets kontekst præget af den ondskab, der kommer fra menneskets synd.

Ifølge Kelsey består synd<sup>5</sup> i, at mennesket ikke lykkes med at orientere sig mod Gud i tro, håb og kærlighed. Når mennesket synder, skaber mennesket kontekster, som andre mennesker kan erfare som onde. Konteksternes ondskab findes fx i de menneskelige institutioner. Ifølge teologen Walter Wink ønsker Gud, at menneskelige institutioner (myndighederne fra Rom 13,1) understøtter menneskers trivsel; men mennesket perverterer sine institutioner, så de ødelægger liv i stedet for at understøtte det, endda i langt højere grad end noget enkeltmenneske for sig selv ville være i stand til (Wink 2011). Fordi menneskets kontekst i skabelsesperspektiv er god, men pga. synden er ond, er konteksten tvetydig. Det er denne tvetydige kontekst, Helligånden fuldender eskatologisk.

At Helligånden fuldender den skabte verden, kalder som nævnt på et svar fra menneskets side, nemlig håb. Ifølge Kelsey er håbet en taknemmelig glæde over den eskatologiske fuldendelse, der *allerede* er sket i Jesus liv og opstandelse og i de senere sociale forandringer, der kan læses som lignelser på Himmeriget (2009: 518-21). Men håbet forholder sig også til fuldendelsens *endnu-ikke*: til den endnu udestående fuldendelse, som Helligånden er i færd med at virke. I forhold til dette aspekt består det menneskelige håb i, at mennesket deltager i de sociale forandringer, gennem hvilke Helligånden befrier mennesker. Helligånden befrier ikke i første omgang mennesker til selve Gudsriget, men til tilstande der kan fungere som lignelser på Gudsriget (2009: 512-17).

Menneskets forpligtelse på at svare håbefuldt på Helligåndens eskatologiske fuldendelse af verden er også relevant for katastrofespørgsmålet. Kirken<sup>6</sup> må udvikle sin kritiske sans for, i hvilken udstrækning de eksisterende praksisser i kirkens umiddelbare kontekst er med til at skabe katastrofer snarere end at hindre dem. Kirken kan her lægge katastrofeforskningens distinktion

mellem kraftfulde begivenheder og sårbare samfund til grund for en sådan analyse af samfundets forhold til katastrofer.

For det første er nogle typer kraftfulde begivenheder i vækst, og verdens rigeste lande bidrager til deres hyppighed og styrke. Selvom danskerne nok oplever, at det danske samfund gør meget for klima og miljø, har danskerne et tårnhøjt forbrug, som det koster drivhusgasser at producere. Derved medvirker danskerne i høj grad til, at verdenshavene stiger og bliver varmere. Øget vandstand og vandtemperatur medfører øget risiko for oversvømmelser og både øget hyppighed og større intensitet i dødbringende orkaner (Ruether 2006, 180).

For det andet er nogle samfund og samfundsgrupper væsentligt dårligere rustet til at modstå kraftfulde begivenheders anslag. Her er særligt fattigdom og institutionel svaghed afgørende. I bogen *Where is God?* undersøgte den katolske befrielsesteolog Jon Sobrino jordskælvet i El Salvador i 2001. Med reference til historien om Lazarus, der spiser krummerne fra den riges bord (Luk 16, 19-31), understreger Sobrino, at det primært er verdens uretfærdige fordeling af ressourcer, der er grunden til, at katastrofer bliver til.

Tragedies like an earthquake have natural causes, of course, but their unequal impact is not due only to nature; it stems from the things people do with each other, to each other, against each other. The tragedy is largely the work of our own hands. We shape the planet with massive, cruel, and lasting injustice (Sobrino 2004, 3).

Eftersom verden både har ressourcer, materialer og teknologi nok til at mindske katastrofeudsatte samfunds sårbarhed, afslører hver eneste katastrofe, at de, der besidder ressourcerne, er uvillige til at prioritere katastrofe-forebyggelse i fattige lande over eget overflødigt forbrug (Sobrino 2004, 18).

Ikke kun fattigdom, men også dybereliggende racisme kan være udslagsgivende i en katastrofesituation. Orkanen Katrina, der ramte Amerikas østkyst i 2005, er særligt berygtet for sin racebetonede slagside. Dels boede sorte amerikanere i ghetto-områder, der lå så lavt, at de var særligt udsatte for oversvømmelser. Dels havde medierne en tendens til at portrættere hvide som overleverere og sorte som røvere:



If whites were photographed wading into a flooded store and carrying off goods left on the shelves, the caption described them as simply “finding” needed goods, while a Black man similarly photographed carrying off such goods from a flooded store was described as “looting” [plyndre] (Ruether 2006, 178–79).

I en baptistmenighed få dage efter Katrinas ødelæggelser holdt teologen Maurice Wallace en prædiken, der gik i rette med den amerikanske kirkelighed netop på spørgsmålet om katastrofens racemæssige slagside (Wallace 2006). Wallace kritiserede, at de amerikanske kristne bruger al deres organisatoriske gennemslagskraft på store events, hvor kristne samles for at lovprise Jesus. I stedet skulle de bruge samme gennemslagskraft til at protestere mod sortes vilkår i en katastrofesituation som Katrina. Her knytter Wallace an til prædikens evangelietekst (Luk 19,37-44), hvor disciplene fejrer Jesu indtog, mens Jesus græder over byen Jerusalem. Ifølge Wallace skal Jesu sorg ikke forstås som resignation over Jerusalems hårdhed, men som grundlaget for modstand og protest. Wallace henviser her til den arv, som Martin Luther King og borgerrettighedsbevægelsen har efterladt sig i sort amerikansk kristendom: at protest kan gøre en forskel for bedre vilkår.

Som Sobrino understreger, kan kampen for mere retfærdige vilkår imidlertid kun virke, hvis de, der har ressourcerne, kan se videre end til den akutte nødhjælp. Protesten mod uretfærdige levevilkår fungerer kun, hvis både givere og modtagere har vilje til at være i solidarisk fællesskab med hinanden. Det eskatologiske fællesskab består ikke af gode mennesker, der giver til passive ofre uden for fællesskabet; det indeholder både dem, der giver, og dem, der modtager. Hvis giveren forstår det, vil giveren opdage, at han eller hun også modtager, nemlig ofrenes “will to live, their dignity, creativity, and hope, and often their forgiveness – with the joy that comes from belonging to one human family” (Sobrino 2004, 19). Dette ekklesiologiske perspektiv er afgørende, hvis kampen for bedre vilkår ikke skal ende i moralisme. Netop dette gensidige fællesskab, et fællesskab af syndere, er hvad Sønnens forsoning af mennesker taler ind i.

## Katastrofen og forsoningen

Hermed vender jeg tilbage til den overordnede ramme i Kelseys teologi. Den tredje måde, Gud forholder sig til verden på, er en reaktion. Ifølge Kelsey er synd ikke et nødvendigt resultat af skabelsen. Gud reagerer på den ikke-nødvendige synd ved gennem inkarnationen at blive en iblandt os.

Ifølge Kelsey er menneskelig synd kendetegnet ved at indfange mennesket i onde cirkler, både personligt og socialt. Når mennesker lever med sig selv som formål, forholdet det sig til andre mennesker som objekter for udnyttelse og undertrykkelse. Den udnyttede og undertrykte vil derefter reagere med tilsvarende modmagt, og så er den onde cirkel i gang.

Det er den slags relationer, Jesus går ind i, men på en anderledes måde end andre mennesker.

His interactions are enlivening for others, not violating; generous, not excluding; liberating, not oppressing; respectful of others' personal identities, not diminishing (2009: 645).

Ved at leve på den måde afslører Jesus menneskets liv som synd. Ved sin livsform bryder Jesus også ind i de onde cirkler og drager mennesket ind i de unikke relationer, han har med Faderen og Helligånden.

Ligesom ved skabelsen og fuldendelsen bør mennesket svare passende på Guds forsoningshandling. Hos Kelsey sker dette svar i kærligheden, som han udlægger gennem det dobbelte kærlighedsbud. Kærlighed til Gud er bøn og lovsang i gudstjenesten, mens kærlighed til næsten består i at fastholde et fællesskab med næsten trods dennes – og egen – synd. Næstekærlighed er ikke kærlighed *til* næsten, hvor den kærlige skal gøre noget godt for den svage (Luk 10,25-37). Næstekærlighed er derimod kærlighed *som* næste (*love as neighbor*), dvs. kærlighed i fællesskab med den anden.

Når dette fællesskab lægges til grund, bliver kampen for bedre vilkår afmoraliseret. Kampen handler ikke om, at nogen skal give noget til andre. Den handler heller ikke om, at nogen er onde og andre gode. Kampen tager derimod udgangspunkt i, at alle mennesker er fælles i synden (2009: 799-800). Inden for dette fællesskab kan synderne så irettesætte, udfordre og bekæmpe hinanden for at opnå bedre vilkår for menneskers velbefindende.

Her til sidst vender jeg som lovet tilbage til klagen, anklagen og bønnen over menneskets iboende sårbarhed, der hverken kan reduceres til menneskets synd eller til verdens endelighed. Hvordan kan Gud forsones mennesket til sig, når vores anklage er legitim? Kelsey tager ikke denne anfægtelse så alvorligt. Men han understreger, at inkarnationen er udtryk for, at Gud selv begiver sig ind på de vilkår af tvetydighed, som Gud har skabt verden under.

It is essential to [Jesus'] identity that he lives in solidarity with humankind in the ambiguities of its finite creatureliness and sin (2009: 639).

Denne ide bygger jeg videre på. Når det katastroferamte menneske i skabelsesperspektivet klager til Gud over skabelsens vilkårlige hårdhed, betyder inkarnationen nemlig, at mennesket beder til den Gud, der ikke holdt sig tilbage fra selv at begive sig ind på skabelsens præmisser. Da Sønnen inkarnerede sig, gjorde Gud sig sårbar over for naturens og menneskenes luner (Thomas 2007, 167). Guds Søn fandt sit konkrete endeligt på et kors under en romersk besættelsesmagt i en alliance mellem religion, lov, politik, offentlige mening og falske individuelle forhåbninger (Welker 2012, 181). Selvom et menneske gennemlever andre konkrete lidelsesforløb, fx som ofre for katastrofer, kan det nu anklage Faderen *sammen med* den Søn, som følte sig forladt på korset. Og det lidende menneske kan bede til Helligånden om en ny skabelse af verden *sammen med* den Søn, der helst ville undgå at drikke kalken. Ved at begive sig ind på menneskets skabte vilkår har Gud således tilvejebragt et fællesskab mellem Gud og mennesker, der også bærer igennem livets lidelsesserfaringer helt ind i den nye skabelse.

## Konklusion

I denne artikel har jeg diskuteret katastrofen som teologisk problem inden for rammerne af David Kelsey's *Eccentric Existence* og den teologiske litteratur, der eksplicit reflekterer over katastrofen. At katastrofeforskningen fokuserer på den situationelle sårbarhed, har jeg afbalanceret med den skabelsesteologiske erindring om den iboende sårbarhed. Men samtidig giver

overvejelserne om den situationelle sårbarhed i katastrofeforskningen nye perspektiver til eskatologien, som vi så den hos Sobrino og i prædikenen af Wallace. Den teologiske ramme fra *Eccentric Existence* og den fællesmenneskelige sårbarhed fremhæver, at kampen mod katastrofer ikke er fattige mod rige, men skal kæmpes ud fra en fællesmenneskelig basis.

## Litteratur

- Adams, Marilyn McCord. 2006. *Christ and Horrors: The Coherence of Christology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bartholomew, David J. 2008. *God, Chance and Purpose: Can God Have It Both Ways?*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boyer, Paul. 2000. "The Growth of Fundamentalist Apocalyptic in the United States." In *The Encyclopedia of Apocalypticism, Vol III: Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age*, edited by Stephen J. Stein, 140–78. Continuum.
- Brorson, H.A. 1755. "Lissabons Ynkelige Undergang ved Jordskiælv." <http://www.kalliope.org/da/digt.pl?longid=brorsonandrea0>.
- Chester, David K. 1998. "The Theodicy of Natural Disasters." *Scottish Journal of Theology* 51 (4): 485–506.
- , 2005. "Theology and Disaster Studies: The Need for Dialogue." *Journal of Volcanology and Geothermal Research* 146 (4): 319–28.
- Gregersen, Niels Henrik. 2015. "Theology and Disaster Studies: From 'Acts of God' to Divine Presence." In *Disaster Research: Multidisciplinary and International Perspectives*, edited by Morten T. Vendelø, Oliver Rubin, and Rasmus Dahlberg, 34–48. London-New York: Routledge.
- Kelsey, David H. 2009. *Eccentric Existence: A Theological Anthropology*. Louisville, KY.: Westminster John Knox Press.
- Mackenzie, Catriona, Wendy Rogers, and Susan Dodds. 2013. "Introduction: What Is Vulnerability, and Why Does It Matter for Moral Theory?" In *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, edited by Catriona

- Mackenzie, Wendy Rogers, and Susan Dodds, 1-26. New York: Oxford University Press.
- Ruether, Rosemary Radford. 2006. "After Katrina: Poverty, Race and Environmental Degradation." *Dialog* 45 (2): 176–83.
- Sobrinho, Jon. 2004. *Where is God? Earthquake, Terrorism, Barbarity, and Hope*. Maryknoll, NY.: Orbis Books.
- Thomas, Günter. 2007. "Das Kreuz Jesu Christi als Risiko der Inkarnation." In *Gegenwart des lebendigen Christus*, edited by Günter Thomas and Andreas Schüle, 151–79. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Tierney, Kathleen J. 1999. "Toward a Critical Sociology of Risk." *Sociological Forum* 14 (2): 215–42.
- Wallace, Maurice. 2006. "'Our Tsunami': Race, Religion, and Mourning in Louisiana, Mississippi, and Alabama." *Transforming Anthropology* 14 (1): 24–26.
- Welker, Michael. 2012. *Gottes Offenbarung: Christologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Wink, Walter. 2011. "Redeeming the Entire Universe." In *Compassionate Eschatology: The Future as Friend*, edited by Ted Grimsrud and Michael Hardin, 171–76. Wipf and Stock Publishers.

## Noter

- 1 For distinktionen mellem *inherent* og *situational vulnerability*, se Mackenzie, Rogers, and Dodds 2013, 8.
- 2 Kelsey 2009. I det følgende udelader jeg ordet "Kelsey" fra henvisningerne til denne bog.
- 3 Kelsey tager udgangspunkt i de bibelske narrativer, der, ifølge ham, alle handler om en af de tre måder Gud handler med mennesket på. Ifølge Kelsey findes primært forståelsen af skabelsens godhed i visdomslitteraturen, eftersom eksegese regner skabelsesberetningerne i 1 Mos 1-3 for at være en slags forhistorie til exodusfortællingen, der primært beskriver fuldendelsen. Paradigmatisk for fuldendelsesfortællingen er dog Jesu opstandelse, mens

særligt Jesu liv på vej mod korset beskriver Guds forsoning af mennesket trods dets afvisning.

- 4 For en informativ og kritisk diskussion af nyere amerikansk apokalyptik, se Boyer 2000.
- 5 Kelsey skelner mellem synd i flertal og ental. Synd i flertal skyldes, at mennesket orienterer sig forkert, dvs ikke ud fra tro, håb og kærlighed. Synd i ental kommer derimod af, at mennesket i sin personlige identitet lever på tværs af sin grundlæggende identitet, der defineres ved de måder Gud forholder sig til mennesker på.
- 6 I sin ekklesiologi er Kelsey meget Barthiansk og amerikansk – han tænker ud fra konkrete kirkesamfund. Her forstår jeg imidlertid kirken bredere end bare institutionerne som enhver forsamling af mennesker, der ønsker at svare passende på de måder, Gud forholder sig til mennesker på.

MIKKEL CHRISTOFFERSEN, cand.theol. Afdeling for Systematisk Teologi, Københavns Universitet, Ph.d.-stipendiat i Københavns Universitets Eliteprogram for Interdisciplinær Forskning, "Changing Disasters".  
E-mail: mch@teol.ku.dk